RAGIP PAŞA
2238

بخطم

نامقصد اخلاق
٣ ٧ ١ ١
جلالك بو كتابی

~~٢٧٩~~٦

معارف

قدرشناسانلر بو كتابی بر محفظه

جوهر كبی محبت و مفتونیتله اوقودقدن صوكره

آغوش احتفاظلرنده تبجیل ایدرلر

ایلر فكرم تعالی

یا تعدد شوكتنام

فكر حكیمانه

عرق المحبة دوالی

باعث نظر عبرتله

تقدیس محل اسلامی

اوملیدر معرفت

حصن حمدانی

T. C.
MİLLİ K
RAGIP P
M

2238

~~٣٧٩٦~~

معارف نظارت جلیله سنك رخصتیله طبع اولنمشدر

نومرو
٤١٩

صحاف چارشوسنده بوسنوی (الحاج محرم افندینك) دكاننده
فروخت اولنور

R. 4
2588

یا محرقا بالنار وجه محبه
مهلا فانه مدامعی تطفیه
احرق بها جسدی وكل جوارح
واحذر علی قلبی فانك فیه

١٢٧٦

قدرس
موهو
اغو

جلال

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية ❋ وعصمنا عن التقليد فى الاصول والفروع الكلامية ❋ صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان ❋ المشيد بلوامع السيف والسنان ❋ وعلى آله واصحابه الاعيان ❋ المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان ❋ وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى ❋ محمد بن اسعد الصديقى الدوانى ❋ ملكه الله نواصى الامانى ❋ ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية الاواتت عليها ❋ ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الاوقد صرحت بها او اومأت اليها ❋ ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ❋ ويبسط فؤادها ❋ بل لم ارلها مايعد فى عداد الشروح ❋ اذكل ماوصل الى من ذلك مقدوح ومجروح ❋ فحدانى ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا لحل المغالق ❋ كافيا فى تحقيق المقاصد والتفصى عن المضائق ❋ ولم استرسل مع شعب القيل والقال ❋ على ماهو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال ❋ بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور ❋ واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور ❋ قال المصنف رحمه الله (قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لايشمل من اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره

كماقيل فى زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قديستعمل مرادفاله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب اوشريعة فيكون اخص من النبى واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع اوهو منقول من النبى بمعنى الطريق واللام فى النبى للعهد الخارجى اذ المراد به الفرد الكامل على ماينساق اليه الذهن فى المقام الخطابى (ستفترق امتى) امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله تعالى عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ماورد فى الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير (ثلثا وسبعين فرقة) السين امالتأكيد فان ماهو متحقق الوقوع قريب كماقيل فى قوله تعالى ❋ ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقى اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله تعالى عليه وسلم ومايتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهى اقل من هذا العدد وان حمل على مايشتمل الفروع فهى اكثر منه توهم لامستندله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة متعددبها بهذا العدد وقديقال لعلهم فى وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا اونقصوا فى اكثر الاوقات (كلها فى النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه اواريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لايخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذ مامن فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولايبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا فى تصحيح العقايد (الاواحدة قيل ومنهم) اى الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى) رواه الترمذى والاصحاب جمع صحب جمع صاحب اوجمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا به سواء كان فى حال البلوغ اوقبله او بعده طال صحبته اولا (وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقايد) المراد بالعقايد مايتعلق الغرض نفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة) اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر

وهو قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه فان قلت كيف يحكم بان الفرق الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون بما روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه ولا يجاوزون عن ظواهرها الا ضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه ينبغى ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وماهى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر الاصول قلت اكثر الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولا تخالفها الا فى مسائل قليلة اكثرها تتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هى عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التى تشنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة فى كل عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة منهم وهم (السلف) من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضى الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو فى الاصل ما يعلم به الشئ كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه

مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها فى حواشى الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتى تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جزأ من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجرام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لا باشخاصها وصورها النوعية وقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما حاصلا فى الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثانى فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوثه معدا الوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع فى الوجود فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية

فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره فهو دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابد ان يهيئ مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه ❊ الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لابد منه فى وجود ممكن ما حصل فى الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لايزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع مالابد منه فى وجوده فى الازل فكونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لابد منه فى وجوده وقد فرض تحقق جميع مالابد منه فى وجوده ❊ الثانى باختيار الشق الثانى من الترديد وهو انه لم يكن جميع مالابد منه فى وجوده متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لابد من اختيار احد شقى الترديد الذى اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق لزمان ومعنى كون الشىء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه فى لزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان فلا شىء غيره فى الازل فانما يوجد على ما يوجد حسب ما تعلق به ارادته الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهى وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس زمانى

حتى يقول انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لاشبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلابد من تعلقها وحينئذ لايخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت حدوثها يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل فى التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهى من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعتقد عليه الا نامل بالاعتقاد ❊ الوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لا يوجد شىء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق

خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى فى شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسى بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمة القول به فى العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شئ فى بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فاسبب تجددها فى نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة و يتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه فيها فاوقات التجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود و بعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثانى يكون ذلك العدم جزأ من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما فى حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة فى حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث (فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كان آنا كافيا فى انتفاء ما هو مانع عنه (قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فان اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان

آحادها مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان و مجتمعة فى الوجود فيجرى فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم و نطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس و نسوق البرهان وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته و على الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجوده ☼ الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوات واردة على ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالقديم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد منها و ان كان مقارنا بفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فى زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض

عليه بان المنافاة انما يلزم او استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد (قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعى ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الورد الذى لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبداهة العقل يحكم بانه لا فرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم (الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان فى الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ماله مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة له كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من آحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى يكافئ المسبوقية التى فى المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون

فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائه سابقية كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ليكافئ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة فى الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا فى الوجود الخارجى اولا وكذا برهان التطبيق يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود لان التطبيق فى الوهم لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل فى الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهى غير موجودة هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجتمع الآحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهى موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة فى جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون فى الآن او فى الزمان والموجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للموجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخراجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب فان العدد الذى يساوى جزؤه كله مستحيل فى نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه فى نفس الامر لشئ من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا

يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل (واعلم ان الفلاسفة شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع و الترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة مترتبة ممتدة و كف من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق كل واحد على التفصيل و ذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة اذ يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال فى الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة فى الاوساط ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر و هكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات لا محالة يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر و ذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك ينتهى بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا و ان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين و الثلثة وهكذا الى غير النهاية فيطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هى اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال

تركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بعدم تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثانى (قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها و يكون هذا من خواص الكم المنفصل و العجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التى تحته و من البين ان واحدا و واحدا يكون جزء واحد و واحد و واحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا و عمرا جزء زيد و عمرو و خالد فان مجموع زيد و عمرو اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد و عمرو و خالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا من المعروض الثانى و لا عينه فيكون جزأ منه وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج د) حتى يحصل معلومات متكثرة فى مرتبة واحدة وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على على ابطال الدور و التسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند الى علته الموجودة فيها و اما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثانى باطلان على ما بين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولا قدح فى هذا الدليل الا بان يختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه فى بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل (فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله متناهية و الا انتقض البرهان (قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق و لذلك ذهب

الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى و ذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية و تحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الكلام لا يحتمله هذا المقام (فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا و يجرى التطبيق فى المعلومات (قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ و الحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب و جودها فى علم الله تعالى فهى هناك متحدة غير متكثرة و ان كان بحسب وجودها فى الخارج فهى متناهية و اعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهنى و يثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها و ان صفة العلم قديمة و التعلق حادث و انت خبير بان العلم مالم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك (فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور (قلت قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل و هو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادى العالية و التفصيل انما هو للنفس من حيث هى نفس قالوا التعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا وانما اشبعنا الكلام فى هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا البحث بشئ تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا فى ايراد المنوع البعيدة التى يأباها الطبع المستقيم اشد الآباء فبقى نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التى اوردوها شانهم ذلك بلا امتراء (ثم نقول كما ان البعد المكانى متناه ومع ذلك يقع فى العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه و يتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى و يتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لا عبرة به فى الامتداد الزمانى

(ايضا)

ايضا و قولهم بانا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم و التأخر بين اجزائه بحسب الوضع و لرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتناعهما و اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شئ لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله الموفق بما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود اختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى ❊ كل شئ هالك الا وجهه ❊ و نظائره و يلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله تعالى يعيدها بعد الاعدام و لا يرد عليه ان ادريس عليه السلام فى الجنة وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار و اهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكوة الانوار العارفون ترقى من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لانه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا فى حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اى اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر (فى معرفة الله تعالى) اى لاجل معرفته تعالى ففى ههنا تعليلية كما فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية و السلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام و امام الحرمين والصوفية والفلاسفة و لم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو فى عيون المسائل انه كما يعترى العين عند التحديق فى جرم الشمس ظلمة و كدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى وهو

كما نرى كلام خطابى بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى بديهية و الرسم لايفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط و وجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا لكن لادليل على امتناع افادته الكنه فى شئ من المواد و عدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل البداهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة و تجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانك ماعرفناك حق معرفتك وتفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تتفكروا فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره وقال الصديق العجز عن درك الادراك ادراك وضمه المرتضى رضى الله عنهما فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك (واجب شرعا) لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله و قل انظروا ماذا فى السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان فى خلق السمرات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة و السلام اوعد بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى اولا و عيد على ترك غير الواجب و عند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلاً وهو موقوف على معرفة الله و مقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته تعالى مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا (فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالى و الامام الرازى فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهى فلا يحتاج الى النظر (قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع و لئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم و القدرة و الارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لابد

ان يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب اى المنع و يحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل و تصدى برياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط فى سلك اعوانهم و خدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم قريبا وساءت مصيرا (فان قلت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف و منهم من اسلم تحت ظل السيف و معلوم انه فى هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع و صفاته (قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر من اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده فى الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية فى المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبى صلى الله تعالى عليه و سلم و اصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات و تهذيب الدلائل على الوجه الذى بحيث ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية و يرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسب مايقتضيه استعدادهم قال الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير جل جلاله و قال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفت بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها و قال جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه عرفت الله بنقض العزايم و فسخ الهمم و انت اذا تأملت و احطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وماهو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا

ثم اختلف علماء الاصول فى اول ما يجب على المكلف فقال الاشعرى هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاد ابو اسحق الاسفرائنى هو النظر فيها اذ هى موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضى ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر هو فعل اختيارى (قلت على ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة تنتهى الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هما نفس تأكيد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندى انه اذا كان النزاع فى اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع فى اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف (قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره (قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة لالما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط او الجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعنى الشرط والجزء وهو محال بداهة

(وبه) اى بالنظر الصحيح (تحصل المعرفة) اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما ذهب اليه المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة المفتاح الصادر بسبب تحريك اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر

والنظر فعل اختيارى لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين وهو من مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال فى المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى الابتداء فى استناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام لرازى انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لا ينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه

بداهة وقاعدة الاشعرى تقتضى ان لايتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ فى الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى بنفيه وقال الامام فى المباحث المشرقية والحق عندى انه لامانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى فلاجرم يكون وجوده فائضا من الله تعالى من غير شرط ومنها مالايكفى امكانه بل لابد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفائضة الى الامور اللاحقة وذلك انما تنتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولاتأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هو ماذكرناه من انه هو تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لايخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجردا ومادى وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فاظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما تؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لايخفى لان كثرة الاختلاف لاتدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لايستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلايلزم من عدم ادراكه ان لايكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لاتحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلأن يحتاجوا اليه

فى اشكل العلوم اولى قلت وهذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (فلاحاجة الى المعلم) لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا سواء كان هناك معلم اولا وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لايفيد النجاة مالم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقايد يجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولايزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لولم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولوجوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا دفعا للدور او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادى النظر امرا يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص فى الممكنات بالاضافة الى الماهية التى ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى وجود يكون متخصصا بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلاشك فى انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ماهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلايبقى النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان الشئ مالم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها

لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهى الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشئ لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق سواه) جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه ❊ وهل من خالق غير الله ❊ وقال امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التى ذكرناها والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا له فهى خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاد ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى ابو بكر ايضا على انها بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة

الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض نقطة والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا فى مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة (متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص) نقل من ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بان كون الشئ منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته كان عالما وكذا الحال فى القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة

لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه و لذلك قيل محصول كلامهم نفى الصفات و اثبات نتائجها و غاياتها و اما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج واستدل الفريقان على نفى الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب اوغيره وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدر للكثرة كما بين فى موضعه وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشئ واحد معا وقد بين فى موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهى قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث ينفى القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوى لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول متناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هى الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجبة اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره واما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد والادلة التى ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر فى موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود

(والتشخص)

والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا فى الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفى العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به فى الشاهد فكذا فى الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول فى الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعرى واتباعه وفى الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ومرادفاته فى اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفى العينية بديهى فلا يحتاج الى دليل واما على نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس فى الدار غير زيد او ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم فالنقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه و ينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء

علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفى اللزوم بينهما وفى المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض به ولا شبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التى تنافى الغيرية لقرب احدهما عن الآخر لا لمجرد مصاحبتهما دائما واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى تعالى والعالم لامتناع عدم البارى وبالعرض والمحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو فى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر يخرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل فى ذلك

(الجزء)

للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازى ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفى لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله فى المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما فى سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح فى المشتقات مثل العالم والقادر لا فى مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعرى يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعرى يجيب عن ذلك بنفى التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كانت للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه عنها فى الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس فى ذلك من شئ واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فالمراد منه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة (فهو عالم) اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر فى بدايع الآيات السماوية والارضية وفى نفسه وجد دقايق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعرى اذ لا

مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى و غيره كلية و جزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه و اما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على وابو نصر منهم و يشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بامر آخر يعارضه فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن

كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ فالشخص شخص لا نوع له وهو مادى فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجلى واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن بتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى عنوان الشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جوهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ليس فى الكلى بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة نقص على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات فى حقه تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله

تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والثانى ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك فى الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى فرد فلا تثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما يتحير فيه الافهام ولذلك اختلف فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارات الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها صورها فى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فى هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى هو بها هو لا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر من ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها بها وتستحضرها فهو صادر عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك

مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه بين المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه فى الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعى من وجوه (الاول ان ما ذكر من انه كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يكفى بيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه

مستلزما لادراكه الثانى ان تعقل الصورة نفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل فى تصور مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول فى الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عاقلة ببعض مايصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان (الثالث ان قوله ولاتظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له (الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة (الخامس ان قوله معلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن و بالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به (السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وتعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التى لا يزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة فيه (السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم صورها فى تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب (الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشئ المحض محال بديهة وما يقول الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعليق حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا فى علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الموجودات او ينتهى الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجى وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود

الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب و باعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرضاه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته و يكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال و معنى الاجمال كون العلم واحدا و المعلوم متعددا و هو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا و الغرض من المثال تقريب و توضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية و اما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى اهي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يتعين ان اي الاحتمالات هو الحق و قد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ماذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأتي التردد المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالفعل و الحصول فيه و يقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حنا في هذا على ماذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدليل الذي

ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ماهي عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول و صورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة و ينحل الى العلوم بالاجزاء و ينفصل اليها وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضائفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضائف الاخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضائفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان يتحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه تعالى بذاته و ما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات و علمه بذاته على ماهي عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى و حضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما اي نسبة من العلية و غيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا للممكنات و هو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلابد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علما لله تعالى

متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره فى هذا المقام ولنا فى تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام * وسيأتى عليه رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام *

فان قلت علم الواجب حضورى وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه والتغاير الاعتبارى يستلزم ان لايكون ذات الواجب من حيث هى من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى ويكون من حيث هى عالما بذاته مع قيد والتعبير بعدم الغيبة لايجدى نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعى المغايرة وايضا لامحذور فى ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى لان الذات مع القيد مصدق الوجود مع الذات من حيث هى (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولاينافى كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انها انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فاظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضى لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل

السمعية قلت كون شمول القدرة مما لايتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال عنه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل لله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدور له وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده لايجدى نفعا فلا يتم ما قيل ان الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وامثاله (مريد بجميع الكائنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهى قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهى شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه (الاول ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازم له (الثانى لو كانت مرادة لوجب الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر (الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع) الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب

السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له و اراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يأمر العبد و لا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان و عن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها و ايجادها اذ قد يتضمن المصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن و لا قبح عقليين عندنا يفعل الله مايشاء و يحكم مايريد و الرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه انى بمايرضاه السيد و هو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه انى بما يرضاه السيد و لا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يبق للسيد عذر فى صورة المخالفة و يمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى و تدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثانى والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى (متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص و لا ضرورة فى صرفها عن الظواهر و سيأتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى (حى) لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة و عند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهى عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما فى سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية و هما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث و ليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقوله الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا انها لايكونان بالآلتين المعروفين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا و نقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (ولا شبه له) اى لا يشبهه شئ فى الصفات لان صفاته من العلم والقدرة و غير ذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتى

و كذا الحال فى سائر الصفات (ولا ند له ولا مثل له) قيل الند هو المنادى اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة و هو اصطلاح المتكلمين والحكماء و لما كان وجود الواجب و تعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا و اعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة الى دليله فى نفى المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع و لا احدهما و لا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد اشير اليه فى الآية وقد قيل انه دليل اقناعى لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد و يمكن ان يقال ان امكان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او ما هو الغالب فيه الخير و اما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما و ارادته كافية فى وجود العالم او لا شئ منهما كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال و يمكن ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان

القادرين على حمل الخشبة بالانفراد فيشتركان في حملها وذلك لايستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لواراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بديهيتان لاتقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لايصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل به قدر مايتم بالميل الصادر من الآخر حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الاتعلق الارادة والقدرة ولايتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لايبقى فيه للمصنف ريبة والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لايشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون (ولاظهيرله) اي لامعين له (ولايحل في غيره) لابطريق حلول الشيء في المكان ولابطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه الصلاة والسلام قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح اونفسه واما ان لايقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة ولانقل من الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواربين سئل عن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى عليه السلام من رآني فقد رأى الاب وابي في وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل نفس ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق باني وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء

كانوا يسمون المبادي بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها العلماء بالتأويل الى ماعلم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى في علي واولاده وقالوا لايمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبرائيل في صورة دحية الكلبي فلايبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي رضي الله تعالى عنه واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل في دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه (ولايقوم بذاته حادث) قيل لان مايقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولانقص في وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذلا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيرها فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لابتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لايقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه لانا نقول لانم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيثاره تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان

يستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره) يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء كان فى الواجب تعالى او فى غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فنى احدهما و بقى الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد وفناء آخر و الثانى ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا و الثالث ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة فى جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل فى حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثانى فلان احدهما ان لم يكن حالا فى الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا فى الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغنى والثانى ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافى الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غايته ان تحصل حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى كما فى العناصر الممتزجة التى يحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى فى حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن المكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا فى حيز وجهة) لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار

اليه بههنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد وجعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو فى جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وهم لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابى العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها ورأيت فى بعض تصانيفه انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع الى ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها فى الدعاء ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد بناء على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لا يكون الا فى

الماضى والخلف فى المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان فى الماضى او فى المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون (والوجه فى دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية فى مثل قولهم الصبى يقاوم الاسد انه لانشاء التعجب وفى قوله تعالى رب انى وضعتها انثى انه انشاء التحزن (وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيمة) باعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم فى ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو فى الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة كونها شرطا فى النشأة الآخرة اذ فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) بل عند الاشعرى واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقعة اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبى عليه الصلاة والسلام لايطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لايجوز على الله تعالى لايصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولاريب فى نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم والثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن

فى نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض فى الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما بل من شئ مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لايصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافى مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شئ عينه وانه لااشتراك بين الوجودات الا فى اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بحسب التحقق لابحسب المفهوم فلاينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل فى غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر فى اللغة قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر فتأمل وقد يكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال نظرت فى الكتاب وفى ذلك الامر اى تفكرت وجاء بمعنى الرأفة والعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى والنظر فى الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلايناسب سياق الآية واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه انه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لاتدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لايرى وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وما كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك

بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى الثانى ان هذه القضية رفع الايجاب الكلى ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص فلا نم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعذر بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا ينافى رؤيته فى دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه الصلوة والسلام لن ترانى ليس للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا انما اتى بابدا مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص عن العقوبة

(ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبى عليه الصلوة والسلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية ينعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ماشاء الله تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصى بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قدمر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قدمر (غنى لا يحتاج الى شئ فى ذاته وصفاته) هذا ايضا معلوم مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شئ) لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر

(او عما)

او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ❁ ثم ان علينا حسابهم ❁ وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل افعاله وكذا الثانى لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعله الداعى ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك

(والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده فى النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى

ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لابالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك سأل الاشعرى استاده ابا على الجبائى عن ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول و يعاقب الثانى ولايثاب الثالث و لا يعاقب فقال الاشعرى ان قال الثالث يارب هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخى المؤمن فاجابه الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائى و ترك الاشعرى مذهبه و اشتغل بتتبع آثار السلف الصالح و نشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة و اهل البدع والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (العوض على الآلام) و استدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا و قد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لامعنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع وغفر العاصى لم يقبح منه (ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة و العقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب فلولم يعاقبه لزم الخلف فى وعيده و الكذب فى خبره و هما محالان على الله تعالى و اجيب عنه بان عدم غايته وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى و اعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال و اجاب عنه بان استحالتهما ممنوع كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص و النقص عليه محال فلايكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لايشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل و العجز ونفى صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه فى الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد و الوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب و الترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع و بين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال فى حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب و الحرمة ونحوهما فرع القدرة

بانه غاية عدم وقوعه صح

على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف فى الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدى فى تفسير الوسيط فى قوله تعالى فى سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد و ان كان لايجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه الصلاة والسلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهانى حدثنا عبدالله بن محمد الاصفهانى حدثنا زكريا بن يحيى الساوجى وابو جعفر السلمى وابو على الموصلى قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهل بن ابى حزم حدثنا ثابت البنانى عن انس بن مالك رضى الله تعالى عنهم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار و اخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعى قال جاء عمرو بن عبيد الى ابى عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله ماوعده قال لاقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا بانه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لاتفعله بل ترى ذلك كرما و فضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال فاوجدلى هذا فى العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر * وانى اذا اوعدته او وعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * والذى ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السرى الموصلى * اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد الضراء فالعفو مانعه * ولقد احسن يحيى ابن معاذ فى هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تفعلوا كذا فانى اعذبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه تعالى واولاهما العفو والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلاخلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة ولاخلف على هذا التقدير

ايضا فلايلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصى عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفى الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان اثاب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد وكيف لايكون كذلك ومايصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لايفى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولا قبح منه) اجمع الامة على انه تعالى لايفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لايتصور منه القبح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لاتعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور او ظلم) لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لاقبح منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واحواله اليهما (يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد لاغرض لفعله) الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شئ ويستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لايكون باعثا له بديهة وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور وما نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه فى الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة

فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى لكن لاشئ منهما باعثا له على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وامر) واودع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثا له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لاغير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح واذا اتقنت ذلك علمت ان ماقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بانه لايخ فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلاشئ من افعاله واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة لاوجوبا ولا حاكم سواه) هذا مما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص والثانى ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع فى ان هذين المعنيين ثابتان للصفات فى حد انفسها وان مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال فى انها فى انفسها لايقتضى المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلى قالوا للفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضى مدح فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح

الكذب الضار مثلا وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهى واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعى تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قاله المصنف فى المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية) باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولا متجز) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضى والوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولا حد له) يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية

فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولا نهاية له) لان النهاية من خواص المقادير والمص لا يبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا ما يذكر مما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثانى لان نسبة القديم الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا محيص عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى هى مبادى الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من البعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والمراد فلان قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهى غير متناهية بمعنى انهما لا ينتهى الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما فى تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهى المتعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته) ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) وهى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة (لا يذكر ولا يؤنث)

كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة سموا به لانهم رسائل بين الله وبين الناس (ذوا اجنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والائتمار بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهى قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفى الترقى وتجويز الترقى وانت تعلم انه ينافى ظاهر ما قاله جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت (لا يعصون الله ما امرهم) فى الماضى (ويفعلون ما يؤمرون) فى المستقبل وما صدر عنهم فى قصة خلق آدم عليه الصلاة والسلام من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور فى حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب فى انزالهما ان السحر قد فشا فى ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا بملكين اصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم فركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة فى الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر

وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الذى به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياقة هذه القضية تشهد بكذبها وليس فى كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله غير مخلوق) لما روى عن النبى عليه الصلوة والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا لرسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب من حروف واصوات مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت فما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى

كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرائيل او النبى عليه الصلاة والسلام او غيرهما كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره و ان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام فى الغير مخالف للعرف و اللغة ذهبوا الى أن كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ماهوا صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى انما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى و عدمه و ذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة و افرد فى ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير و الشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده وام العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة و هذا الذى فهموه له لوازم كثيرة فاسدة فعدم تكفير من انكر كلامية مابين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة و كعدم المعارضة و التحدى بما هو كلام الله حقيقة و كعدم كون المقرو و المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى (وهو المكتوب فى المصاحف المقرو) بالالسن المحفوظ فى الصدور (والمكتوب غير الكتابة و المقرو غير القراءة و المحفوظ غير الحفظ) و ما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة و تلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول و قد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستانى

(ذهب)

ذهب اليه فى نهاية الاقدام و بعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب و تعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ و بين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء و عدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان مايقوم بالقارئ ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع و عدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات وأما رابعا فلان لزوم ماذكره من المفاسد محال فان تكفير من انكر كون مابين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ماخلا المصنف وموافقيه وماعلم من الدين كون مابين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ماهو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى و كيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف مانقله الاصحاب و كيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف و بعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه و بقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مبدأ الكلام النفسى فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهى معنى مبدأ الكلام النفسى وهى غير العلم فانها قد تختلف عن العلم فان

كلام لغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا لاغير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلى الذى هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى ازلى ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لاتعاقب بينهما فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينهما فى الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتيب فيها لقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة ولايلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمى الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون مابين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون مابين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا فى حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظى ولعل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال (واسمؤه تعالى توقيفية) اى لايجوز اطلاق اسم عليه مالم يرد به اذن الشارع قال فى المواقف وشرحه ليس الكلام فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات وانما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بهذا جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشرع اولم يرد وكذا الحال فى الافعال فقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة

قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة الادراك لما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع من ايهام لما لا يسوغ فى حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الا انه لابد من التوقيف وهو المختار للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشارع انتهى قلت وذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداى وتكرى وامثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك فى سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية (والمعاد) اى الجسمانى فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية فى ابى بن خلف خاصم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلى ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه بعد ما رم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك

قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه و سلم و بين انكار الحشر الجسمانى قلت و لا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة و بين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم (يحشر الاجساد و يعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم و هم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة و هم يدعون بداهة استحالته و يزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها منها ما ذكره ابن سنيا فى التعليقات انه اذا وجد الشى وقتا ما ثم لم ينعدم واستمر وجوده فى وقت آخر و علم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد و اما اذا عدم فليكن الوجود السابق (ا) وليكن المعاد الذى حدث (ب) و ليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) فى الحدث والموضوع و الزمان وغير ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى ينظر هل يمكن ان يختلف فيهما اولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى (لب) دون (ج) لانه كان (اب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (لج) بلى اذا صح مذهب من يقول ان الشئ يوجد فيفقد من حيث هو موجود و يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل ان ما يكون كل منهما معادا اولا يكون كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين واذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه

و ربما يخالج الاوهام انه اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية و اتحادها مع الوجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل و ايضا كما ان المعدوم موجود فى الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثانى الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق و بالتأمل حقيق و منها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشئ و نفسه فان الوجود سابقا و لاحقا شئ واحد و اورد ان اللازم تخلل العدم بين وجودى الشئ الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثانى ايضا لان اجزاء البدن الشخصى كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صورى لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثمه قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع

بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لايقدح فى المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبديل بما لزمه قبله فكما لايتوهم ان فى ذلك تناسخا لاينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التى لاتقدح فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولاتقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولايكفر منكره ولامنع شرعيا ولاعقليا من اثباته قال الامام فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح لمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لايمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لايمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره المعاد الجسمانى على ما بسطه فى كتاب المبدأ والمعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لايحتاج

الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة (وكذا المجازات والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط) للنصوص الشايعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لايمكن العبور على ذلك فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولاعذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء يجوزن عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد فى الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لايمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولايجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل

مكلف ميزان (و خلق الجنة والنار) اى هما مخلوقان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين و اتقوا النار التى اعدت للكافرين و لقصة آدم و حواء ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع و تحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى و قوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن و ان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليسا مخلوقين الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين فاما فى عالم الافلاك او فى عالم العناصر او فى عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد فى التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب بمنع امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال و قد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم و مصالح فالحكمة فى خلق الجنة و النار المجازاة بالثواب و العقاب و ذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة فى المجازة ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد فى الحديث انه قد يفتح للمؤمن فى قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد اهل الجنة فى الجنة واما الكافر فيخلد فى النار مطلقا) وقال الجاحظ وعبد الله المقرى ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد الساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير عنه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار لما روى ان خديجة رضى الله تعالى عنها سئلت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال عليه السلام هم فى النار وقيل من

علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار وقال النووى فى شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلابد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة فى النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخر الى الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم فى النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة مستعملة فى المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافر واختلف العلماء فى تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد بنص الكتاب او السنة واعلم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما او قتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الرويانى من اصحاب الشافعى الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق و لزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة لزور واكل الربا والافطار فى نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع لرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ لرشوة والقيادة بين لرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة

من زوجها بلاسبب واليأس من رحمة الله والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفى وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما رد الشهادة به لو اعتاد به (والعفو عن الصغائر والكبائر بلاتوبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لاتنفع الشفاعة الالمن اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه الصلاة والسلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم مشفع فى جميع الانس والجن الا ان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه الصلوة والسلام عامة قال الله تعالى وما ارسلناك الارحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى فى الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لايرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التى خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى

(ثم)

ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه الصلوة والسلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه الصلاة والسلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازانى عن السيد ابى الشجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لايسئلون لان السؤال على ماورد فى الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولايعقل السؤال عن النبى عليه الصلاة والسلام عن نفس النبى عليه الصلاة والسلام وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا فى النبى الذى لا يكون على ملة نبى آخر واختلف الناس فى عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجتمع الآلام فى جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولايلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان المأكول فى بطن الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعم قال الامام الغزالى فى الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذا العين لاتصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل مايتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه الصلاة والسلام مالا يشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا فى الميت المقام الثانى ان تتذكر امر النائم فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى يراه فى نومه يصيح ويعرق جبهته وقد

ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى فى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات و مؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو اضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ويقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعين ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنوم العروس الذى لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التأمى عليه فتلتأم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر

ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المنكرين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهى فى كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد فى المنام صورا لا نشاهدها فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانخلاع من البدن امورا لم نكن نشاهدها فى الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهى الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثانى ان يكون خارقا للعادة الثالثة ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ولا يشترط التصريح بالتحدى بل يكفى قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان يحيى الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمانه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من بعض البرهمة كفر واعلم ان

السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه الصلاة والسلام فقط او الصابئية بنبوة شيث وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على مايعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدنا منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وماقيل ان الاحتياج الى النبى كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا فى ضلال مبين (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذى اوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لايقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضى او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان يسلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه الصلاة والسلام قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقايق الحكمية التى يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التى يبهر الالباب هى اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم واما كونه خاتم الانبيا (ولا نبى بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله

صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وقال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التى يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبى بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه الصلاة والسلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين (والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحى وبعده ومن الكبائر) عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى وفى جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضى ابوبكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ فى التأويل فقال المصنف رحمه الله فى المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وان كانت صغيرة فمن الصغائر المشعرة بالخسة كالسرقة بلقمة والتطفيف بحبة عمدا اوسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتبهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة بها كما ذكره العلامة التفتازانى فى شرحه للمقاصد لكن قال فى شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتبهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام

مما يشعر بمعصية او كذب فان كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر واختير فى المواقف وشرحه انهم معصومون فى نبوتهم عن الكبائر مطلقا اى سهوا او عمدا ومن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابو عبد الله الحليمى والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كونهم اشرف بسبب كثرة مناسبة مع المبدأ فى النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (واهل) غزاء (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقريب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة فى شانهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدهم الامام البخارى رحمه الله تعالى فى جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم على ما فى البخارى مستجاب قد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضى الله تعالى عنهم بل سائر زوجات الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى الله عنهن (وكرامات الاولياء حق) وهى امور خارقة للعادة ويظهر على يد المؤمن المتقى العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج

كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة فى غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رأيت الله يعطى العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما هو ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية ومن المعونة وهى ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاد ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ يشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدى ولانها تكون معجزة للنبى وكرامة للولى الذى ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف ابن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لما يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطئ المخبرين على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويخص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويخص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التى يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها فى ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصونا لهم عن الوقوع فى مهاوى الزلل كما قال المصنف (والامام) الحق (بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه) لقبه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابى قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم لان الصحابة رضى الله تعالى عنهم قد اجتمعوا يوم وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضى الله تعالى عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليه بقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر رأى الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابى بكر واجمعوا رضى الله تعالى عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك

على على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه والشيعة فانهم يزعمون النص على على كرم الله وجهه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما (ثم عمر الفاروق رضى الله تعالى عنه) الفارق بين الحق والباطل برأيه الثابت ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابابكر رضى الله تعالى عنه بعدما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر اوستة اشهر مرض فلما آيس من حيوته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر ابن ابى قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب واردت الخير ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عمر عشر سنين بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا ولزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله تعالى عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذو النورين رضى الله تعالى عنه) سمى به لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت فقال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلثة

ايام او خمسة من موت عثمان رضى الله عنهم على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد على رأس الثلثين من وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما قال عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما يتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن على رضى الله تعالى عنهما على ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين على كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقة فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعض من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على السلطان (والافضلية بهذا الترتيب) اى بترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابابكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم تتعارض الظنون فى عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما وعن ابى بكر بن ابى حذيمة تفضيل على على عثمان رضى الله تعالى عنهما (ومعنى الافضلية) اى المعنى المراد بها ههنا انه (اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذى وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينافى ذلك رجحان الغير فى آحاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان فى اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفى الشرع هو التصديق بما علم مجئ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد فى النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله

تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاءني القوم وافرادهم ولا عندي العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع حالات الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة في قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال ينعدم زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر تعد اجزاء منها ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليه والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا

في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرت اليه الاشارة وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله من الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المحزة المحسنة تعلمهم (ولا يكفر احد من اهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الا بما فيه) اي ما يعلم منه (نفي الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان او قولا (او بما فيه شرك) اما في وجوب الوجود وفي الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما في المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (او انكار النبوة او انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة (واستحلال المحرمات) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد

الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثانى ان كان الاجماع مستندا الى
الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعى ولم يكن مشتهرا
بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل فيه ما تقدم وقد
ذكر الامام حجة الاسلام فى كتابه المنخل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف
فى كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات
الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر
لانه يدل على العناد ونصب الخلافة وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا
لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم (وامر غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن والقادحين والقادحون صح
فى اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون
وكذا قذف عائشة رضى الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على
الاصح فى مذهب الشافعى رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه
التجسيم) اى القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية
المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعى
فى العزيز وذكره الشريف العلامة فى اول شرح المواقف فان قلت نحن
نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شئ من الامور التى عدها المصنف
رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكروا فى باب الرؤية انه لو قال انى ارى
الله تعالى فى الدنيا يكلمنى شفاها كفر مع ان الآمدى ذكر ان بعض اصحابنا
على ان رؤية الله فى الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبتها بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز ان يرى فى المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية
وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة فى الكلمات المذكورة مبنى على انه
يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير فى المسئلة المذكورة بناء
على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى من مرتبتها وفيه مخالفة لما
هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم النبيين عليه افضل
صلوة المصلين وقس عليه باقى الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد
الامور التى فصلها المصنف (والتوبة) وهى فى اللغة الرجوع واذا اسند
الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد
به كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ❋ ثم تاب عليهم ليتوبوا
اى رجع عليهم بالتفضيل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهى
فى الشرع الندم على المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال

مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم
على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب
الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة
العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع لخروج الندم والعزم مع
الاشتغال فى الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير
عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم فى حقوق الناس رد المظالم وقد
يقال الاقلاع فى الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب
برأسه ولا مدخل له فى اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب
وان يستديم الندم وعندنا ليسا بشرطين فى حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى
❋ وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا (وهى مقبولة) عند الله (لطفا ورحمة واحسانا من
الله) لا وجوبا بالامر وتصرف المذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها واصرار
عبادة مستقلة مقتضية وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف
مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا
خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثانى ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان
يرتكب الذنب سنة لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود
اليها (والامر بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان) ما يؤمر به (واجبا فواجب)
الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان
حراما وجب النهى عنه وان كان مكروها كان النهى عنه مندوبا ولا يشترط
فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالى
لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من
غير اذن وكان ذلك شايعا منهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك
اجماعا (وشرطه) اى شرط وجوبه وندبه (ان لا يؤدى الى الفتنة) فان
علم انه يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر
المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك
البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب
سواء ظن عدم القبول او شك فى القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى
وفى الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهارا
لشعائر الاسلام (ولا يجوز التجسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله

تعالى عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله تعالى عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحسن الكتمان فى المعاصى دون الكفر وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضى الله تعالى عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ماهى فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضى الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التى مر تفصيلها (ورزقك العمل بما يحب ويرضى) وفى بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعرى واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ماقاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة فى كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة فى الطاعة التى هى مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ماعرف بعض المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمطلب

اللهم ثبت قلوبنا على
دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب

الحمد لمن منحنا بختم طبع هذا الشرح الانيق * الموجز المفيد فى التدقيق والتحقيق * للمولى الفاضل النحرير والكامل الخطير محمد بن اسعد الصديقى * المشتهر بين الافاضل بالجلال الدوانى * جازاه ربه فى دار الكرامة بالزلفى والتدانى * فى مطبعة (الحاج محرم افندى البسنوى) يسر المولى مآربه الدنيوى والاخروى * وقد تصادف ختام طبعه فى
اوسط جماذى الاولى لسنة ست وثلثمائة والف

ع الاهم

الفعل كما هو

أخرين من